亚里士多德论家庭与城邦

陈 斯 一

(北京大学 哲学系,北京 100871)

摘　要: 亚里士多德在《政治学》中提出,虽然人类的第一个自然共同体是家庭,但是唯有城邦这个习俗共同体才能成全人性的完善。城邦之于家庭的政治优先性,作为西方政治思想家国异构和重国抑家之倾向的开端,是亚里士多德政治哲学的核心主张,其形而上学基础在于亚里士多德的形式质料理论(简称形质论),尤其是形式之于质料的存在论优先性。在亚里士多德看来,家庭提供人性的质料,政体提供生活的形式,二者相结合所构成的城邦才是能够实现美好生活的人类共同体。

关键词: 亚里士多德;政治哲学;形质论;目的论

中图分类号:B 502. 233　　**文献标识码:**A　　**文章编号:**1000-5919(2017)03-0093-07

引　言

在《修辞学》第一卷第 13 章,亚里士多德将法律分为各城邦制定的特殊法律和所谓的共同法律,并称后者为“符合自然的共同法”(κοινὸν δέ τὸν κατὰ φύσιν)①,这常常被视作西方政治哲学史上关于自然法思想的第一次正面表述。值得注意的是,亚里士多德在论及“自然法”的时候援引了索福克勒斯的悲剧《安提戈涅》中的“家国冲突”。在索福克勒斯的悲剧中,俄狄浦斯的女儿安提戈涅出于兄妹之情,不惜冒死违抗国王克瑞翁的法令,埋葬她的哥哥、城邦的敌人波吕涅克。因此,安提戈涅与克瑞翁的对抗,在某种意义上就是家庭和城邦的对抗。亚里士多德将这一冲突理解为“共同法律”与“特殊法律”、自然正义与习俗正义的冲突,这似乎暗示着家庭是自然的共同体,而城邦则是习俗的产物。类似的观点亦见于《尼各马可伦理学》第八卷第 12 章,亚里士多德明确将家庭(而非城邦)与人的自然本性紧密联系在一起:“夫妇之间的友爱似乎是出于自然的(κατὰ φύσιν),因为就自然而言(φύσει),人更倾向于与配偶共同生活,甚于过政治生活。在这个意义上,家庭先于(πρὸτερον)城邦,因为它比城邦更为必然(ἀναγκαιὸτερον)”。②

然而,从整体上看,上述讲法在亚里士多德的政治学说中实属罕见。首先,亚里士多德似乎并不认为自然与习俗、家庭与城邦之间的关系是对立的。在《政治学》第一卷第 2 章对城邦自然性和人类政治性的论述中,亚里士多德正是基于家庭作为城邦的自然生长起点而论证了城邦是出于自然的共同体,而人就自然而言是一种政治动物:“既然最早的共同体是自然的,那么每一个城邦也都是自然的(φύσει)……而人在自然上是一种政治的动物(φύσει πολιτικὸν ζῶον)”。③这句话所谓“最早的共同体”指的就是家庭。进一步讲,虽然家庭在必然性的意义上先于城邦,但是城邦作为人类共同体的最终形态,在目的论的意义上是先于家庭的:“城邦就自然而言先于(πρὸτερον

收稿日期:2017-02-11

作者简介:陈斯一,男,四川绵竹人,北京大学哲学系讲师。

① 亚里士多德:《修辞学》1373b4-11。本文引用的亚里士多德著作文本均由笔者自希腊文译成中文,使用奥古斯特·伊曼努尔·贝克(August Immanuel Bekker)编订的标准版本。参考 Aristotle, *Aristotelis Opera*, ed. by August Immanuel Bekker, Hermann Bonitz and Christian August Brandis, 5 vols., Berolini: Apud G. Reimerum, 1831-1870。引物亚里士多德著作文本处只注明中文书名和贝克版页码。

② 亚里士多德:《尼各马可伦理学》1162a16-19。

③ 亚里士多德:《政治学》1252b30-31,53a2-3。

…τῆ φύσει)家庭和我们中的每个人,因为整体必然先于部分”。① 最终,在《政治学》第三卷的论述中,家庭的地位完全消失了,这意味着家庭已经被彻底纳入城邦的政治秩序之中,不再被视作规定生活方式的自然空间,而是被城邦政体与个体公民的直接关联所取代,这集中体现为亚里士多德不再将家庭视作城邦的基本构成要素,而是提出“城邦是公民的某种集合”(ἡ γὰρ πὸλις πολιτων τι πληθs ἐστιν)。②

从将家庭视作由“自然法”守护的价值、将夫妇的友爱视作“出于自然”,到论证城邦的自然性和人的政治性、城邦之于家庭的优先性,最终完全绕过家庭,直接论述政体和作为公民的自由个体之间的政治关联,亚里士多德以“一边倒”的方式,在理论上解决了古希腊社会尖锐的“家城冲突”,极大贬低了家庭在美好生活中的地位,树立了城邦政治对于人性的根本规定。根据上文所述,亚里士多德其实认为,家庭和城邦之于人性和美好生活的不同意义体现为两种不同的优先性(priority):虽然家庭在必然性的意义上优先于城邦,但是城邦在目的论的意义上优先于家庭,因此,城邦对于家庭的统摄归根结底是目的论对于必然性的统摄。这一点在学界是少有争议的,然而,大多数研究者对此的理解和阐释局限在政治哲学领域,因而未能揭示出,亚里士多德政治思想中城邦对于家庭的统摄(也就是习俗对于自然的统摄)实则有着深厚的形而上学基础。

在笔者看来,这一形而上学基础就是亚里士多德的自然形质论(natural hylomorphism),该理论认为自然实体是由“形式”和“质料”这两种逻辑要素复合而成的,其中,形式具有针对质料的“存在论优先性”(ontological priority)。本文的主要任务在于论证,形式之于质料的存在论优先性就是目的论之于必然性的优先性,而正是这种形质论框架下的存在论优先性构成了习俗之于自然、城邦之于家庭的政治优先性(political priority)的形而上学基础。我们会发现,亚里士多德采用了形质论的思路和话语来构建他的政治哲学,这集中体现为:在《政治学》第一卷第 2 章,他试图证明城邦是一个自然生成的共同体,而在第三卷第 3 章,他提出政体是城邦的形式。本文将力图证明这些说法并非随意的比附,而是反映出亚里士多德将自然形质论应用于政治哲学的努力,正是这种应用构成了他理解自然与习俗、家庭与城邦之关系的根本思路。

一、驳安提丰的“种床生木论”:自然与习俗问题的形质论解决

让我们从公元前四世纪流行于古希腊政治思想与文化的自然(φύσις)与习俗(νὸμοs)问题谈起。虽然这一问题主要是由智者提出的,但是古典文本中对于该问题最为完整的表述出现于柏拉图《法律篇》第十卷的前半部分。此处,借雅典陌生人之口,柏拉图将政治上自然和习俗的对立追溯至哲学上自然和技艺的对立。在他看来,前苏格拉底自然哲学家颂扬自然而贬低技艺,并且按照物体的机械必然性来理解自然,这不仅导致自然丧失了神性,也导致作为立法技艺的政治丧失了权威,于是,习俗礼法的正义变成了因时因地的相对事物(普罗泰戈拉),最终导致传统道德的瓦解、以强权逐利的“自然法”的诞生(卡利克勒斯)。③ 柏拉图的这一论述把前苏格拉底哲学家对于自然的“哲学祛魅”和智者对于习俗的“政治祛魅”联系了起来,并认为这两种祛魅的共通之处在于对于技艺的贬低。他由此认为,要重新恢复自然的神性与习俗的权威,就必须树立技艺的崇高地位,而这正是《理想国》和《蒂迈欧篇》这两部情节上相连续的对话联手给出的解决方案:前者将理想城邦的可能性寄望于哲学家王的政治技艺,后者将宇宙万物的自然秩序归结为神圣工匠的创世技艺,后者构成了前者的自然哲学基础。

和柏拉图不同,亚里士多德既不认为自然秩序是神圣技艺的产物,也从来不使用“政治技艺”

① 亚里士多德:《政治学》1253a18－20。

② 亚里士多德:《政治学》1274b41。

③ 参阅柏拉图:《法律篇》888d 以下。

(πολιτική τέχνη)这样的表述。他对于习俗礼法和城邦权威的辩护不是通过颂扬政治和立法的技艺,而是通过诉诸城邦的自然性和人的政治性,因为在他看来,自然高于技艺,技艺只是对于自然的模仿。① 因此,要理解亚里士多德对于自然和习俗问题、进而对于家庭和城邦问题的处理,我们首先必须厘清他的自然概念。

亚里士多德对于自然概念的哲学阐发集中在《物理学》第二卷第 1 章,此处,他引用并反驳了智者安提丰提出的"种床生木论",这给我们提供了他解决自然与习俗之争、化解家庭和城邦冲突的重要理论线索。根据亚里士多德的转述,安提丰提出了这样一个论证:如果我们把一张床像种子一样种在地里,那么,最终从地里长出来的一定是一棵树,而非一张床。由此可见,构成床的木材所来自、所生出的树木才是真实的自然,而床只是一种"基于习俗和技艺的安排"(τήν κατά νὸμον διάθεσιν καί τήν τέχνην)。② 需要注意的是,这个"种床生木论"并不是一个自然哲学命题,而是一个政治哲学命题,其主旨不是要揭示存在者的存在本质,而是要凸显自然与习俗的对立,证明前者的真实和后者的虚假,以此为基础提倡一种典型智者式的自然主义政治学说。③ 亚里士多德不可能不知道安提丰的政治学说,也不可能不知道"种床生木论"的实际主旨,然而,他并没有在自己的政治著作中讨论安提丰的观点,而是将问题转移到了形而上学的层面,并从自然形质论的理论架构出发重新解释了安提丰的命题。

首先,亚里士多德将安提丰的结论表述为:"床的自然"(κλίνης φύσις)是其质料,推而广之,"每个自然存在者的自然和存在"(ή φύσις καίή ούσία των φύσειόντων)是其"首要的构成物,也就是就其自身而言缺乏秩序的东西"(τό πρωτονὲνυπάρχονὲκάστω, άρρύθμιστον καθ' ὲαυτό)。④ 安提丰的本意是通过"种床生木"的思想实验对于习俗和技艺的剥离来还原纯粹的自然,而床在泥土中的腐烂瓦解和树的重生,象征着摆脱了政治权威和礼法禁锢的自然生活。然而,亚里士多德却将这个论证重新表述为一种寻找万物的自然本性(φύσις)和存在本质(οὐσία)的错误尝试,其用意在于揭示,作为存在本质的自然本性并不与技艺和习俗相对立,技艺与习俗的产物亦有其属己的本性和本质,这种本性和本质是形式,而非质料。在亚里士多德看来,形式成全属己的质料,而非戕害异己的自然。

其次,根据他的重新解读,亚里士多德把安提丰将事物的自然本性和存在本质等同于质料的逻辑推至极端:如果说床的本性和本质是作为其质料的木材,而木材又有自身的质料,那么木材的质料岂不就是床的更深层次的本性和本质?以此类推,最终的结论只能是,本来在存在等级上位于最低地位的原初质料(prime matter),反而成了一切事物的自然本性和存在本质。⑤ 和柏拉图一样,亚里士多德将这种极端的唯物论视作前苏格拉底自然哲学的主要特征,而通过对于安提丰的批判,他揭示出这种唯物论和智者的政治哲学之间存在着某种内在的理论关联。区别在于,柏拉图对于前苏格拉底哲学的诊断在于它颠倒了技艺和自然的存在次序,认为自然高于技艺,而亚里士多德则认为它颠倒了质料和形式的存在秩序,将质料而非形式理解为万物的"自然"。因此,不同于柏拉图诉诸政治技艺来维护城邦权威和习俗礼法的做法,亚里士多德试图用新的自然概念为柏拉图的立场奠定形而上学基础。

这一形而上学基础就是形式对于质料的优先性。在驳斥了安提丰的论证之后,亚里士多德提出:"形式比质料更称得上是事物的自然(φύσις),因为每一个事物是在其现实存在中(ὲντελεχεία),而非在其潜在存在中(δυνάμει),才

① 亚里士多德:《物理学》194a21－22。

② 亚里士多德:《物理学》193a9－17。

③ 参阅安提丰残篇 44 A2－B,编号参照 Hermann Alexander Diels and Walther Kranz (eds.), *Die Fragmente der Vorsokratiker* (6th ed.), Berlin: Weidmann, 1952。

④ 亚里士多德:《物理学》193a9－11。

⑤ 亚里士多德:《物理学》193a17－28。

最称得上是它自身”。① 回到安提丰的论证,亚里士多德的意思是:木材(还是树木? 见下文的讨论)是潜在存在的床,只有经过技艺的加工制作之后,才能作为质料被纳入床的形式,从而成为现实存在的床。因此,床的形式比床的质料更称得上是床的自然本性和存在本质。在《形而上学》Δ 卷第 11 章,亚里士多德将形式之于质料、现实之于潜能的上述优先性阐述为一种“就自然和存在而言”(κατά φύσιν καί ούσίαν)的优先性,并在至关重要的《形而上学》Θ 卷第 8 章系统论述了这种存在论优先性的各方面体现。② 由于篇幅所限,本文无法对《形而上学》的 Δ 卷第 11 章和 Θ 卷第 8 章的相关文本展开详细的讨论,只能集中分析《物理学》中与家庭和城邦、自然和习俗问题相关的文本。③ 上文已经提到,城邦之于家庭、习俗之于自然的优先性是目的论之于必然性的优先性,而这正是亚里士多德在《物理学》第二卷第 1 章提出形式之于质料、现实之于潜能的优先性之后,在第二卷余下部分着重讨论的问题。最终,在第二卷第 9 章,亚里士多德将质料阐述为“假设必然性”:“这种必然性是基于假设(ἐξ ὑποθέσεως),而非作为目的的(ὡς τέλος),因而必然性在于质料,‘为其之故’在于定义(ἐν γάρ τῇ ὕλῃ τὸ ἀναγκαῖον, τὸ δ' οὗ ἕνεκα ἐν τῷ λόγῳ)”。④ 所谓“为其之故”指的就是目的,而所谓定义指的就是形式,因为形式就是“何以是其所是的定义”(ὁ λόγος ὁ τοῦ τί ἦν εἶναι)。⑤ 由此可见,形式和质料的关系就是目的和为实现这一目的所需的假设必然性之间的关系。

《物理学》第二卷是亚里士多德阐述自然概念的核心文本,从该卷第一章论证形式比质料更称得上自然,到最后一章将形式理解为目的,将质料理解为假设必然性,亚里士多德明确将形式之于质料的优先性理解为目的论之于必然性的优先性,从而提出了自然形质论的核心主张。以此为基础,让我们正式转入亚里士多德政治哲学对于家庭和城邦、自然和习俗问题的讨论。

二、城邦对于家庭的统摄:形质论的政治哲学意涵

亚里士多德没有在他的政治哲学著作中系统处理自然与习俗的问题,只是在《尼各马可伦理学》第五卷对于正义的阐发中给出了一段比较自然正义和习俗正义的简要讨论,并在《政治学》第一卷关于主奴关系的讨论中顺带评论了那种认为一切奴隶制都出自习俗、违反自然的观点。⑥ 然而,亚里士多德对于自然与习俗问题的最重要的处理其实是在《政治学》第一卷第 2 章。尽管该章并未明确提出自然与习俗之争,但是学者们普遍承认,这一章的主要动机在于回应智者运动造成的自然与习俗、人性与城邦的对立,针对智者对于政治权威和传统道德的攻击,论证城邦生活是对于人性的完善和成全。同时,也正是在这一章,亚里士多德提出了从家庭到城邦的目的论进程和城邦之于家庭的自然优先性,从而开启了《政治学》以政治统摄家庭的整体思路。

在《政治学》第一卷第 2 章的开头,亚里士多德首先申明了他的研究方法:“如果我们将事物追溯至其自然生长(φυόμενα)的源头,那么正如在所有其他研究中一样,在当前的研究中我们也能以最佳的方式来观察(我们的研究对象)”。⑦

---

① 亚里士多德:《物理学》193b6 –8。

② 相关讨论,参考 Michail M. Peramatzis, *Priority in Aristotle's Metaphysics*, Oxford University Press, 2011。

③ 亚里士多德对于存在论优先性的形而上学阐述及其政治哲学意涵,参考 Siyi Chen, “The Priority Argument and Aristotle's Political Hylomorphism”, *Ergo*, Volume 3, No. 16, 2016。

④ 亚里士多德:《物理学》200a14 –15。

⑤ 亚里士多德:《物理学》198a24 –27;《形而上学》996b5 –8。

⑥ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》第五卷第 7 章;《政治学》第一卷第 5 –6 章。

⑦ 亚里士多德:《政治学》1252a24 –26。

随后,亚里士多德描述了人类共同体从家庭到城邦的“生长”过程。起初,人们为了个体的保存和种族的延续,需要男性和女性的结合、主人和奴隶的结合。夫妇关系和主奴关系构成了基本的家庭共同体,这一共同体就其自身而言是出于最低限度的“日常所需”而建立的。① 随着子孙后代的繁衍,家庭的规模逐渐扩大,直到形成由若干代父子关系累加起来的大家族,而这就构成了能够满足“超出日常所需”的村落。② 最终,多个村落结合起来,形成一种能够完全满足生活所需,从而为美好生活创造了条件的共同体,这就是城邦。③ 基于上述描述,亚里士多德得出了两个重要的结论:首先,因为家庭是一种自然的共同体,所以从家庭生长而来的城邦也是一种自然的共同体,而人就自然而言是一种政治的动物;其次,城邦是人类共同体的整个发展历程的最终目的,正是在这个意义上,它是人类共同体的自然。④

如果将人类共同体的发展历程视作一个目的论运动(teleological movement),那么家庭就是这个运动的始点(ἀρχή),而城邦则是这个运动的终点(τέλος)。在自然形质论中,一个自然实体的生成(γένεσις)作为一种目的论运动的始点和终点就是该自然实体的质料(作为潜在存在)和形式(作为现实存在)⑤,其中,质料是生成该实体的假设必然性,形式则规定了该实体的目的。基于本文第一节的讨论,我们不难发现,只有将从家庭到城邦的历史发展理解为从质料到形式、从潜能到现实的目的论进程,才能充分把握《政治学》第一卷第 2 章的论证思路;也唯有从假设必然性和目的论的关系出发,才能理解亚里士多德关于家庭和城邦孰先孰后的看似矛盾的表述——《尼各马可伦理学》第八卷第 12 章提出家庭先于城邦,这种优先性是就必然性而言的;《政治学》第一卷第 2 章提出城邦先于家庭,这种优先性是就目的论而言的。既然“必然性在于质料,而目的在于形式”,那么,上述两处关于优先性的说法就非但不相矛盾,而且共同证成了家庭和城邦的形质论关系。亚里士多德政治哲学中城邦对于家庭、习俗对于自然的统摄,正是以这种形质论关系为形而上学基础。

然而,在家庭和城邦的关系上,亚里士多德的形式质料分析存在巨大困难。说木材是床的质料是容易理解的,但是家庭在何种意义上是城邦的质料呢?家庭,作为一种具有属于自身的友爱和正义的生活共同体,似乎更像被做成木材之前的鲜活的树木,而不像被斩断了根须和枝叶、任由工匠处置的木材。或许正是由于上述困难,亚里士多德虽然将家庭纳入质料的领域,但是他并没有将家庭直接视为城邦的质料。紧接在《政治学》第一卷第 2 章论证城邦的自然性和人的政治性、城邦之于家庭的优先性之后,亚里士多德从第 3 章开始讨论各种家内关系,视之为城邦的“最小部分”(ἐλάχιστα μέρη)。⑥ 虽然第一卷第 2 章运用了形质论的思路,但是整个第一卷的讨论并未出现形质论的语言。在《政治学》第三卷第 1 章,亚里士多德提出:“城邦是一种复合物(συγκειμένων),正如其他作为整体的复合物一样,它也是由许多部分(μορίων)构成的。因此,我们显然应该先研究公民,因为城邦就是公民的某种群体”。⑦ 此处,亚里士多德将公民,而非家庭,视作城邦的“部分”,这已经反映出思路的转变:不再讨论家庭(或者各种家内关系)和城邦的关系,转而关注公民和城邦的关系。到了《政治学》第三卷第 3 章,亚里士多德明确采用形质论的语言来论述个体公民和城邦政体的关系:“如果城邦确实是一种共同体,一种公民参与政体(πολιτεί

---

① 亚里士多德:《政治学》1252a26 – b14。
② 亚里士多德:《政治学》1252b15 – 27。
③ 亚里士多德:《政治学》1252b27 – 30。
④ 亚里士多德:《政治学》1252b31 – 34,1253a1 – 3。
⑤ 参阅亚里士多德:《物理学》第三卷第 1 – 3 章关于运动(κίνησις)的讨论,并参考李猛:《亚里士多德的运动定义:一个存在的解释》,《世界哲学》2011 年第 2 期。
⑥ 亚里士多德:《政治学》1253b2 – 7。
⑦ 亚里士多德:《政治学》1274b39 – 41。

ας)的共同体,那么,一旦政体的形式(εἴδει)发生改变,城邦似乎也就必然不再是同一个城邦了……与此类似,对于任何一种共同体或复合物(κοινωνίαν καὶ σύνθεσιν)来说,一旦其形式(εἶδος)发生了变化,它就不再是同一个了”。① 这里,亚里士多德将城邦视作形式质料的复合物,将政体视作城邦的形式。虽然此处没有将公民说成是城邦的质料,但是亚里士多德在《政治学》第七卷第 4 章谈到,正如其他技艺需要“合适的质料”(τὴν ὕλην ἐπιτηδείαν)来完成工作,政治家或者立法者也需要“相应的质料”(τὴν οἰκείαν ὕλην),其中首当其冲的就是“人口”(πλῆθος τῶν ἀνθρώπων)。② 最终,我们发现,在公民(人口)和政体的质料 – 形式关系中,家庭的地位完全消失了,只剩下个人与城邦经由立法所建立的直接关联。

从第一卷到第三卷,亚里士多德在《政治学》中的论述思路发生了重大变化:第一卷将家庭以及各种家内关系视作城邦的自然基础,第三卷则将城邦理解为政体和公民构成的形式质料复合物。仅仅指出城邦的公民就是各个家庭的家父长并不能化解上述两种思路的张力,这一张力所反映的实质困难在于:从家父长所代表的家庭聚合在一起构成“生活共同体”,到家庭所生产的自由人聚合在一起构成“美好生活共同体”,这个过程不是一种自然的历史过渡,而是经过了立法这个政治技艺的中介。套用安提丰的比喻,我们不妨说,在通过立法构成政体之前,以家庭为主要生活方式的人口相当于鲜活的树木,而经由立法进入政治生活的公民就相当于已经被制作成床的木材。既然立法是从家庭阶段向城邦阶段转化的不可或缺的环节,那么从家内人口到政治公民的转变,就是一个将人从家庭的纽带中抽离出来,塑造成在法律面前相互平等、共同追求幸福生活的自由个体的历史过程。

这种抽离和塑造是由政治立法所建立的公共教育系统来完成的。在《尼各马可伦理学》第十卷的最后一章,亚里士多德为了引导读者从伦理学过渡到政治学而集中讨论了政治立法的教育功能。他特别指出,儿童的教育应该由城邦而非家庭负责,但是“在大多数城邦中,这些问题都被忽视了,导致每个人随心所欲地生活,像独眼巨人那样‘各人给他的妻子儿女立法’。事实上,城邦最好对此类事务有公共的、正确的关注”。③ 亚里士多德将那些不关心政治教育的城邦中的家庭比作荷马笔下的独眼巨人的家庭。在《奥德赛》第九卷,荷马这样描述独眼巨人的生活方式:

> 他们没有议事的集会,也没有法律。
> 他们居住在挺拔险峻的山峰之巅,
> 或者阴森幽暗的山洞,各人给他的
> 妻子儿女立法,不关心他人事情。④

一方面,独眼巨人“各人给他的妻子儿女立法”,另一方面,各个独眼巨人作为家父长彼此之间却“没有法律”。换句话说,独眼巨人的世界只有“家规”,没有“国法”,而这在亚里士多德看来意味着原始、野蛮、混乱,意味着尚未赋予形式的质料之混沌。在古希腊社会的历史现实中,由于大多数城邦不关心公民的政治德性,没有建立一种能够将家庭统摄到城邦秩序之中的公共教育系统,它们其实称不上具有法统性的习俗,只是众多家庭被城邦统治者的生杀大权机械地结合在一起罢了。就其成员的实质生活方式而言,这样的城邦并未真正摆脱家庭的阶段而进入政治的阶段,它的人口没有转化为公民,生活于其中的个体也尚未脱离家庭的控制而成为合适的政治质料,更没有获得完善的政治形式。

在《政治学》第一卷的最后一章,亚里士多德

① 亚里士多德:《政治学》1276b1 – 4,6 – 8。

② 亚里士多德:《政治学》1326a1 – 6,比较 1258a21 – 23。

③ 亚里士多德:《尼各马可伦理学》1180a24 – 30。

④ 荷马:《奥德赛》9:112 – 115,中译参考:荷马:《奥德赛》,王焕生译,北京:人民文学出版社 1997 年版,第 156 页。王先生将第 114 – 115 行译为:“各人管束/自己的妻子儿女”,导致读者很难看出“没有法律”(οὔτε θέμιστες)和“立法”(θεμιστεύει)这两个表述的对仗,故笔者修改之。柏拉图在《法律篇》680b 也引用这几行诗来刻画进入政治阶段之前的人类社会。

明确指出,城邦的公共教育必须以政体为基准:“由于每个家庭都是城邦的一部分,而这些(家内关系)又是家庭的部分,且部分的德性必须着眼于整体的德性,因此,我们在教育妇女和儿童的时候,必须着眼于政体(πρὸς τὴν πολιτείαν)”。① 在《政治学》的最后两卷,亚里士多德依照《尼各马可伦理学》结尾处的计划着手构建一套系统而详尽的公共教育方案,不仅全面管控公民从童年到青年的成长和生活的各个环节,而且严格规定了夫妇的交配年龄、生育季节,以便生产最优良的后代。虽然亚里士多德对于这套政治教育系统的论述止于儿童的诗乐教育,但可以肯定的是,他强烈主张这套系统必须完全渗透家庭生活的空间;若未能实现这一渗透,那么家庭将实际上停留在独眼巨人的状态之中,导致城邦这个复合物无法获得合适的质料以实现完善的形式。如果我们严肃对待独眼巨人的意象,那么甚至可以说,在亚里士多德看来,家庭是野蛮的海洋,城邦才是文明的小岛,后者的习俗必须通过立法的技艺彻底征服前者的自然,把它变成为政治形式提供人性质料的“原料产地”。笔者认为,这种“政治形质论”(political hylomorphism)的思想既是亚里士多德政治哲学的核心思路,也构成了西方政治思想在“家”和“国”之间做出根本决断的历史开端。

Aristotle on Family and Polis

Chen Siyi

(*Department of Philosophy*, *Peking University*, *Beijing* 100871, *China*)

Abstract: In his *Politics* (《政治学》), Aristotle claims that polis as the most perfect community is naturally prior to family as the most necessary community. The metaphysical foundation of the political priority of polis over family lies in Aristotle's hylomorphism, the core thesis of which is the ontological priority of form over matter. For Aristotle, family provides the matter of human nature, and the regime provides the form of political life; together they constitute polis as the only human community that can realize the human good.

Key words: Aristotle, political philosophy, hylomorphism, teleology

(责任编辑　刘曙光)

① 亚里士多德:《政治学》1260b13 - 20。